



A imagem do trono em Ibn Gabirol e a mística da *Merkabah*
The image of the throne in Ibn Gabirol and the *Merkabah* mysticism

Cecília Cintra CAVALEIRO DE MACEDO¹

Resumo: A temática do Trono é comum às três religiões monoteístas abrahâmicas e é presença importante no pensamento medieval. Especificamente no judaísmo ocupa lugar de destaque, uma vez que a primeira grande corrente mística judaica se dedica à contemplação das imagens da *Merkabah* (Carro/Trono) descritas a partir da visão do Profeta Ezequiel. Paralelamente, muitos dos filósofos judeus medievais também aludem ao tema. Embora a obra filosófica de Ibn Gabirol se caracterize pela ausência de referências religiosas, há uma única passagem no *Fons vitae* que parece aludir à questão do Trono. Neste artigo, tentaremos avançar um pouco na interpretação dessa passagem do *Fons vitae* a partir da verificação da presença das imagens místicas da *Merkabah* na obra poética de Ibn Gabirol à luz das indicações provenientes da literatura mística e do imaginário judaico.

Abstract: The subject of the Throne is common to the three abrahamic monotheistic religions and it is an important presence in medieval thought. Specifically in Judaism it has a prominent place, since the first great trend in Jewish mysticism is characterized by the contemplation of the *Merkabah* (Charriot/Throne) images described from the vision of Prophet Ezekiel. At the same time, many medieval Jewish philosophers also mention the subject. Although the philosophical work of Ibn Gabirol is characterized by the absence of religious references, there is one single passage in the *Fons vitae* that seems to refer to the Throne. In this article we will try to improve the interpretation of this passage from the *Fons vitae* by verifying the presence of the *Merkabah* mystical images in Ibn Gabirol poetry in the light of the indications from the mystical literature and the Jewish imaginary.

Palavras-chave: Ibn Gabirol - Trono da Glória – *Merkabah* – Anjos - *Shekinah*.

Keywords: Ibn Gabirol - Throne of Glory – *Merkabah* – Angels - *Shekinah*.

Recebido em 01.04.2012

Aceito em 15.04.2012

¹ Professora da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Departamento de Filosofia. *Email:* cavaleirodmacedo@uol.com.br

I. A *Merkabah* e a temática do Trono

A temática do Trono é comum às três religiões monoteístas abrahâmicas e figura entre as mais importantes questões do pensamento medieval. Presença constante na literatura sagrada, assumindo lugar de destaque tanto na Bíblia, principalmente através das enigmáticas visões dos Profetas, quanto no Corão, o Trono de Deus ou Trono da Glória foi objeto de inúmeras especulações e interpretações nas três religiões: Judaísmo, Cristianismo e Islam. Provavelmente a imagem é originária do Judaísmo, por ser a religião mais antiga e por não termos notícia da imagem tal como é descrita antes dos relatos dos Profetas, mas a especulação sobre o Trono de Deus adentrou o Cristianismo, assumindo destaque no texto do Apocalipse e também, posteriormente, no texto do Corão. Nas três religiões o Trono é entendido como um termo alegórico/esotérico que forma parte de um simbolismo místico cuja completa compreensão é acessível somente aos iniciados.

Especificamente no judaísmo, a questão do Trono ocupa um lugar de destaque, uma vez que a primeira grande corrente mística judaica, ou conforme Scholem, “a primeira fase do desenvolvimento do misticismo judaico antes de sua cristalização na Cabala medieval”,² dedicava-se detidamente a essa temática. A especulação sobre o Trono foi registrada, ao menos, desde as doutrinas esotéricas ensinadas durante o período do segundo templo nos círculos farisaicos. Esta primeira fase da mística judaica era composta de duas partes ou disciplinas complementares: a primeira delas era denominada *Maaseh Bereshit*. Compreendia as especulações sobre os primeiros capítulos do Gênesis, sendo entendida como a especulação sobre a Doutrina da Criação com vistas ao conhecimento dos mistérios acerca dos seres criados, mistérios estes que se encontrariam ocultos no texto dos primeiros capítulos das Escrituras.

A segunda disciplina mística era denominada *Maaseh Merkabah*, e se dedicava especialmente ao conhecimento dos seres e criaturas mencionados no primeiro capítulo de Ezequiel, no qual o profeta afirma ter visto a imagem do carro celeste sobre o qual está o Trono de Deus, sustentado por seres do mundo superior sob a forma animal e humana, os quais foram mais tarde elevados à categoria de anjos.³ O Profeta Ezequiel descreve em pormenores sua visão, que se tornou o objeto central de contemplação e especulação dos

² SCHOLEM, G. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1995, p. 41.

³ Cf. SCHOLEM, G. *A Cabala e a mística judaica*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990, p. 15.

místicos posteriores. Conforme Scholem, a essência do misticismo da *Merkabah* “não é a contemplação absorta da verdadeira natureza de Deus, mas a percepção de sua aparição no Trono descrita por Ezequiel, e o conhecimento dos mistérios do mundo do trono celestial”.⁴ Estas práticas acompanharam os mestres da *Mishná* e todo o judaísmo Talmúdico, sendo a forma mística do judaísmo rabínico até a época de consolidação da *Kabbalah*, especialmente em seu modelo sefirótico,⁵ que veio a substituir a forma mística anterior. Acredita-se ainda que esta especulação não tenha ficado restrita aos círculos farisaicos, sendo comum ao misticismo judaico em geral, também compartilhado por outras correntes, uma vez que a discussão aparece de modo muito semelhante em documentos diversos, estranhos à literatura canônica do judaísmo rabínico, como os textos apócrifos do *Livro de Enoch* e do *Apocalipse de Abraão*.

II. O Trono no *Fons vitae* e no *Keter Malchut*

Ao considerarmos essa longa história da especulação mística sobre o Trono no Judaísmo, seria quase impossível não nos sentirmos tentados a buscar algum tipo de menção a essa imagem, tal como entendida pela contemplação da *Merkabah*, por parte dos filósofos judeus medievais. A maior parte dos estudos dedicados à história da filosofia judaica concorda em que a temática fundamental dos filósofos judeus brota diretamente das questões suscitadas pela religião. Conforme Guttman, “desde a Antiguidade, a filosofia judaica foi essencialmente uma filosofia do judaísmo. Mesmo na Idade Média – que conheceu algo como uma total e abrangente cultura baseada na religião – raras vezes ela transcendeu seu centro religioso”.⁶ Assim sendo, o Trono, enquanto temática principal da especulação mística do período, poderia estar presente também, de alguma forma, na obra destes filósofos.

De Maimônides,⁷ por exemplo, sabemos que era definitivamente um pensador religioso e sua temática e mesmo seu modo de exposição das ideias no *Guia dos Perplexos*, apesar de apresentarem uma argumentação filosófica, seguem estritamente a inspiração última na religião judaica sobre a qual Guttman advertiu. Maimônides dedica os sete primeiros capítulos da terceira parte do *Guia* à temática da *Merkabah*. Nestes apresenta uma tentativa de explicação das

⁴ SCHOLEM, *As grandes correntes da mística judaica*, cit., p. 45.

⁵ De sefirah (pl. sefirot)

⁶ GUTTMANN, Julius. *A filosofia do judaísmo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003, p. 28.

⁷ MAIMONIDES. *Guia de perplejos*. Ed. David Gonzalo Maeso. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

obscuras passagens da visão de Ezequiel e dos significados das criaturas nela mencionadas: *Chayot*, *'ofanim*, *kerubim*.

Mas não podemos dizer que o mesmo processo ocorra em relação a Ibn Gabirol. Longe de tratar de assuntos provenientes de inspiração religiosa em sua obra de metafísica, Ibn Gabirol não utiliza nenhuma referência bíblica em seu *Fons vitae*, o que conduziu à dúvida histórica perpetuada por séculos sobre a origem religiosa de seu autor. Sua obra, redigida originariamente em árabe, traz uma metafísica de fundo neoplatônico apresentada sob uma cuidada linguagem aristotélica, e é destinada à especulação sobre o ser e sua proveniência do Uno, seguindo uma receita puramente filosófica de matriz grega na construção da argumentação. Não há utilização de passagens das Escrituras, nem qualquer menção a questões estranhas à filosofia.

Desse modo, ao lermos o *Fons vitae*, o que encontramos é a defesa daquilo que passou a ser chamado hilemorfismo universal, ou seja, da proposta de que absolutamente tudo o que existe no universo é composto por matéria e forma, ainda que estas se apresentem em diversos graus de densidade ou sutileza e espiritualidade ou corporeidade. A única exceção a isso é, além do próprio Deus – denominado pelo autor Uno ou Essência Primeira – a Vontade,⁸ apresentada no livro como o intermediário criador. Seu ímpeto místico e seu fervor religioso são deixados para a profusa produção poética que escreveu em hebraico, esta sim composta como um mosaico de passagens bíblicas e recheada de imagens alegóricas e simbolismo místico.

Há, entretanto, uma única passagem no *Fons vitae* que parece aludir à questão do Trono. Ao discorrer sobre a questão da relação entre matéria e forma universais e a Vontade Criadora, refere o autor: “*Et ideo dicitur quod materia est sicut cathedra unius et voluntas donatrix formae sedet in ea et quiescit super eam,*”⁹ Nesta passagem, o termo *cathedra* é sistematicamente traduzido por Trono, em associação ao Trono da Glória (*Kisse Ha-Kavod*), objeto de especulação dos místicos judeus. Mas, ao situarmos a passagem no contexto da metafísica exposta no livro, ela passa a se apresentar mais obscura, uma vez que em nenhuma outra referência Gabirol faz, nem sequer de longe, alusões a imagens místicas que não tenham sido utilizadas anteriormente pela filosofia platônica ou neoplatônica.

⁸ Grafamos sempre o termo Vontade com letra maiúscula para que não restem dúvidas de que se refere à vontade de Deus, instrumento divino de criação.

⁹ AVENCEBROLIS (IBN GABIROL). *Fons vitae*. Ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino; ex codicis Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker. Münster: Aschendorff, 1895, V,42, p. 335.

Uma vez que, como já apontamos, a característica principal da proposta metafísica de Ibn Gabirol exposta no *Fons vitae* é o chamado hilemorfismo universal, o autor defende a existência de uma matéria universal que seria uma por toda a criação e sustentáculo universal de todos os seres, tanto dos sensíveis como dos inteligíveis. De modo extremamente abreviado, podemos dizer que seu modelo é construído como uma sequência contínua na qual a diversidade é advinda a partir do recebimento de sucessivas formas provenientes também de uma forma universal primeira. A matéria primeira e a forma primeira constituem o primeiro ser, a Inteligência, à qual se seguem a alma com seus três níveis e a natureza.

Estas são denominadas por ele as substâncias simples. A estas substâncias simples, segue-se uma intermediária denominada substância que sustenta a corporeidade do mundo e, por fim, chega à substância sensível que sustenta as categorias. Nesse modelo metafísico, a matéria seria o “lugar” da forma. A compreensão da ideia de “lugar” aqui para Ibn Gabirol não é fácil. Com este termo ele não indica um lugar sensível, mas se refere à questão da subsistência. Conforme é explicado no *Fons vitae*: “Diz-se que a matéria é o lugar da forma, a partir do entendimento de que a sustenta e se sustenta nela.”¹⁰

Em sua sequência ontológica, as realidades inferiores são sempre lugar para as realidades superiores, no sentido de que são o substrato para a forma mais elevada. Assim, de certo modo, a interpretação dos tradutores, de que a *cathedra* referida aqui seja o Trono procede, uma vez que a matéria seria o “lugar” no qual se assenta a figura das visões. Mas, o termo *Trono* traz associado consigo significados como Poder e Soberania, que, dificilmente podemos imaginar sendo atribuídos à matéria informe e indeterminada, e assim, parece justificar a tradução latina pelo termo *cathedra*. Frente a isso, devemos indagar: seria correta a interpretação do termo *cathedra* como Trono? Estaria o autor se referindo realmente ao Trono da Glória, objeto de contemplação mística dos mestres judeus, ou a alguma outra realidade intermediária?

Por outro lado, há que considerar a hipótese de que, uma vez que o texto do *Fons vitae* foi escrito em árabe, a escolha dos tradutores latinos pode ter sido fruto de uma opção técnica e precisa para a versão do vocábulo árabe utilizado que deveria ser *kursi* (cadeira) e não *Arsh* (trono). Infelizmente, como o original árabe jamais chegou a mãos modernas, não podemos saber com certeza. Seriam então estes termos – *arsh* e *kursi* – sinônimos ou equivalentes

¹⁰ IBN GABIROL, *Fons vitae*, cit., V,31.

para Ibn Gabirol, como parecem ser pela sua utilização no Corão?¹¹ A partir destas considerações, surge-nos a questão sobre o real significado do termo no contexto do *Fons vitae*. Tentaremos avançar um pouco na interpretação desta passagem e do significado do termo *cathedra*, a partir da verificação da presença direta da imagem do Trono em seus poemas e em imagens auxiliares que possam servir de fundamento a essa investigação expostas também na sua produção poética, sempre à luz das indicações provenientes da literatura mística e do imaginário judaicos.

Ainda no *Fons vitae*, podemos notar que este “lugar” – matéria/*cathedra*/Trono – é o limite até o qual pode chegar a inteligência humana, que ali se detém, diante da impossibilidade de compreender a Vontade/figura nele assentada. A interpretação do significado do termo *lugar* em sua metafísica é de particular importância pelo que já expusemos acima e esta importância é reforçada pelo fato de que o autor o utiliza também no mesmo sentido, na sua poesia. No *Keter Malchut*, poema monumental considerado por muitos estudiosos como a contraparte literária da filosofia desenvolvida no *Fons vitae*, Gabirol nos diz, ao explicar seu modelo de esferas que a décima esfera, a esfera da Inteligência, é “o lugar oculto onde está o Trono de Tua Glória”¹² (canto XXIV).

Assim, além de também explicitar aqui que a esfera da Inteligência é *lugar* para o Trono da Glória, a partir disso podemos entender que este estaria situado acima dela. Além disso, temos expressamente na passagem do canto XXVI: “elevaste o Trono de Tua Glória acima da Inteligência. Ali está o mistério e origem”.¹³ No canto XXVII, Ibn Gabirol reforçará até onde o homem pode,

¹¹ Ver a Ayat al-Kursi, o versículo do Trono, uma das mais célebres e importantes passagens do Corão: “Allah. Não existe deus senão Ele, o Vivente, Aquele que subsiste por si mesmo. Não o tomam nem sonolência nem sono. D’ Ele é o que há nos céus e o que há na terra. Quem intercederá junto a Ele senão com Sua permissão? Ele sabe seu passado e seu futuro. E nada abarcam de Sua ciência senão aquilo que Ele quer. Seu Trono (kursi) abrange os céus e a Terra e não o afadiga custodiá-los. E Ele é o Altíssimo, o Magnífico.” Corão (2:255). Por outro lado, o termo ‘Arsh aparece em outras passagens, como “O Misericordioso estabeleceu-se no Trono” (20:5) e “O possuidor do Trono, o Glorioso” (85:15). ALCORÃO. Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa. Tradução Helmi Nasr; colab. Liga Islâmica Mundial. Makkah: Imprensa Al-Madinah Al-Munawarah, K.S.A Complexo do Rei Fahd, s.d.

¹² Todas as passagens do *Keter Malchut* aqui citadas são a partir da tradução e adaptação da versão espanhola de Millás Vallicrosa. IBN GABIROL, S. “La Corona Real (Keter Malkut)”. Trad. José María Millás Vallicrosa. In: MILLÁS VALLICROSA. *Selomo Ibn Gabirol como poeta y filósofo*. Edición facsímil. Estudio Preliminar María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993.

¹³ Nachman Falbel tratou desta passagem, apontando que o Trono está, não somente acima da Inteligência, mas acima de toda altura: “No *Keter Malchut* a palavra ‘trono’ aparece no

por seus méritos, chegar: “Dispuseste sob o Trono de Tua Glória/ Uma morada para as almas de teus santos/ Ali está a morada das almas puras/ Que ao feixe de vida eterna estão ligadas”. Ou seja, a morada das almas dos santos e das almas puras está situada sob o Trono, o que indica mais uma vez a impossibilidade humana de chegar até ele.

III. As criaturas do Trono

Ainda que não exista qualquer menção no *Fons vitae* às criaturas que acompanham o Trono, até porque não há no texto qualquer outra alusão ao tema, estas estão presentes no *Keter Malchut*. Ibn Gabirol nos diz que, da décima esfera do Intelecto, procedem as almas e espíritos excelsos. Mas, estas almas às quais ele se refere aqui não são as almas humanas. O autor utiliza os termos almas e espíritos em referência aos mais altos anjos, conforme explica a seguir: “Eles são os anjos de tua Vontade, os ministros de tua face”. Ibn Gabirol descreve aqui os mais altos servidores de Deus com suas espadas flamejantes: “Eles são os mestres da força e as potências do Reino/ Em suas mãos está ‘a chama da espada vibrante’¹⁴/ Cumpridores de todo ministério, aonde quer que os encaminhe o espírito”.¹⁵

Podemos notar que, assim como não é possível analisar a questão do Trono sem considerar as criaturas que o acompanham, não é possível separar a mística judaica da *Merkabah* da questão mais geral da angelologia. A angelologia judaica difere da católica por não ser teologicamente estruturada de modo sistemático, apresentando um perfil bastante heterogêneo, tendo assumindo distintas formas de acordo com os autores e épocas. “De fato, no desenvolvimento da angelologia manifestou-se uma forte influência dos povos que conviveram com Israel em seu exílio; é patente, sobretudo, a persa e

contexto daquele que se eleva sobre toda altura (*vebakisse banaale al kol elion*) e em outro lugar do mesmo poema ele expressará: ‘quem poderia chegar ao lugar de tua morada, pois lá onde habita teu segredo e majestade a elevastes acima da esfera da inteligência o trono da glória.’” FALBEL, N. “A doutrina da Vontade em Schlomo Ibn Gabirol”. In: STEIN, E. *A cidade de Deus e a cidade dos homens: De Agostinho a Vico*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 453.

¹⁴ Alusão aos Querubins. Gênesis, 3:24.

¹⁵ Conforme o texto do *Sefer Yetsirah*, há uma distinção entre os anjos. Na versão Saadia, lê-se, na citação de Salmos 104, 4: “Ele faz seus anjos de fôlegos e a seus ministros de fogo flamejante”. SEFER YETSIRAH, versão Saadia, 4, 7, p. 306, o que nos conduz à distinção entre os Serafins (*sarafim*) de fogo e as demais categorias de anjos. Na versão curta, de Donash Ibn Tamim, consta a seguinte passagem: “fogo da água: Com ela grava e entalha o Trono da Glória, *Serafins*, *Ofanins*, Santas *Chayot* e Anjos Ministros. Das três estabelece sua morada, como está escrito” antes daquela citação do Salmo. SEFER YETSIRAH, versão curta, I, 12, p. 284.

zoroastriana, quanto aos nomes e detalhes diversos na angelologia hebraica”.¹⁶ No Antigo Testamento os anjos (*Malach* pl. *Malachim*), no mais das vezes, não passam de personagens anônimos que desaparecem após cumprir uma missão que lhes foi designada. Intermediários entre Deus e o mundo, em geral, os anjos aparecem na Bíblia como o meio através do qual a vontade e o poder de Deus são exercidos na Terra, assumindo, por vezes, forma humana. As exceções referem-se somente aos *teóforos*: Gabriel (Força de Deus), Miguel (Quem como Deus) e Rafael (Medicina de Deus). Rafael se apresenta como um dos sete anjos que estão junto ao Trono de Deus. Observe-se que Uriel, ainda que quase tão famoso quanto os três precedentes, não é mencionado nos textos canônicos, aparecendo nominalmente só no apócrifo livro de Enoch.¹⁷

Outro termo genérico utilizado para designar anjos na Bíblia é *Cherub* (pl. *Cherubim*),¹⁸ mas sua natureza tampouco é especificada. O termo *Serafim* aparece unicamente em Is. 6:2,6. Juntam-se a estes outras três criaturas bíblicas alçadas a anjos: *Chayot* (seres viventes) e *‘ofanim* (rodas) em Ez. 1:5 *et. seq.*; e *‘erelim* (poderosos mensageiros) em Is. 33:7 e II Sm 23:20. Na literatura apocalíptica, o *Livro de Enoch* é o mais importante quanto à angelologia, uma vez que se ocupa dos anjos desde o capítulo VI, no qual começa a nomeá-los, até o XXXVI, em que termina suas viagens.¹⁹

¹⁶ GONZALO RUBIO, Concepción. *La Angeología en la literatura rabínica y sefardí*. Barcelona: Ameller Ediciones, 1977, p.21.

¹⁷ Quanto aos nomes, há diversas ocasiões nas Escrituras que os anjos se recusam a revelar seus nomes, por exemplo em Gênesis 32:30: “Jacó lhe perguntou: Diga-me o seu nome. Mas ele respondeu: Por que você quer saber o meu nome? E aí mesmo o abençoou”. Os nomes dos anjos começam a surgir em Daniel 8:16 e 10:21, onde nomeia Gabriel (Força de Deus) e Mikael (quem como Deus): “Gabriel, explica a visão para ele”; “Vou contra-lhe o que está escrito no livro da verdade. Ninguém me dá força na luta contra eles a não ser Miguel, o príncipe de vocês”. Em Tobias temos a menção a Rafael (Cura/Remédio de Deus): “Tobias saiu para procurar uma pessoa que pudesse ir com ele até a Média e conhecesse o caminho. Logo que saiu encontrou o anjo Rafael bem á frente dele, mas não sabia que era um anjo de Deus” (Tb 5-4). Também em Tobias há menção a sete anjos que seriam os mais próximos de Deus (Tb 12,15): “Eu sou Rafael, um dos sete santos anjos que assistem e têm acesso à majestade do Senhor”. Os outros anjos não são mencionados nominalmente nas escrituras, e o quarto anjo cardeal, Uriel (Luz de Deus) é mencionado no texto apócrifo de Enoch e é reverenciado tanto pelo judaísmo quanto pelo catolicismo.

¹⁸ Dispostos na entrada do paraíso (Gênesis 3, 24), presentes nas visões de Ezequiel, onde aparecem alados e descritos por um obscuro simbolismo, e mais em Ex 25,18-20; 37,7-9; Nm 7, 89; I Sm 4, 4; Is 37, 16; Sal. 80, 2.

¹⁹ LIVRO DE ENOQUE. *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Ed. Novo Século, 2004.

Ao longo da história do pensamento judaico podemos notar que os anjos tornam a surgir na *Guemará*, embora a *Mishná* não trate do assunto. No *Talmud*, o universo está dividido entre os anjos – aos quais, além do denominativo bíblico *malach* acrescenta-se “os de cima” (*Ha-Elyonim*) – frente à humanidade – ou “os de baixo” (*Tahtonim*)²⁰. Na maior parte das vezes, os anjos não são entendidos como seres intermediários entre Deus e os homens como ocorre na Bíblia, mas existem somente para glorificar a Deus,

De acordo com a doutrina *Talmúdica*, a imanência divina não tinha necessidade, em absoluto, de colocar seres mediadores; trata-se exclusivamente de glorificar a Deus, o qual, como dono e soberano de um reino ilimitado, dispunha de uma corporação considerável de servidores que executavam seus mandatos. Estas criaturas, dignas de se manterem próximas ao Trono celestial, necessariamente deviam alcançar uma perfeição superior à inerente à condição humana, impossibilitada, enquanto tal, de contemplar a divindade.²¹

A aparência dos anjos é apresentada usualmente conforme a descrição de Daniel:

Um homem revestido de linho, com os rins cingidos de ouro puro, seu corpo tinha a aparência do crisólito e seu rosto o aspecto do relâmpago, seus olhos como lâmpadas de fogo, seus braços e suas pernas como o fulgor do bronze polido, e o som de suas palavras como o clamor do ouro puro (Dn.10:6).

Frequentemente há a alusão às asas e seu número variável, que nem sempre é mencionado. No texto do Profeta Daniel, a aparição de Gabriel, ainda que apresentada num primeiro momento como sob forma humana (Dn. 8:15-16), é descrita também “num voo rápido” (Dn. 9:21), o que nos conduz à suposição de asas. As *Chayot* da visão de Ezequiel possuem quatro asas (Ez 1:6), e os *Serafins* de Isaías, seis asas (Is 6:2).

É também a partir do Livro de Daniel que as tentativas de sistematização começam a tomar forma. Estas se estendem por todo o período da literatura apocalíptica, que insiste especialmente na oposição entre os anjos “bons” – os que obedecem a Deus – e os anjos “maus”. Esta oposição e a consequente luta pelo poder no universo criado e na terra deriva particularmente da combinação entre a estranha passagem sobre os “filhos de Deus” (Gen 6:1-4) e o relato de Isaías referente à morte do rei da Babilônia, especificamente a

²⁰ Cf. BLAU, L.; KOHLER, K. “Angeology”. In: *Jewish Encyclopedia*. 12 volumes originally published 1901-1906. Disponível em <http://www.jewishencyclopedia.com>

²¹ GONZALO RUBIO, *cit.*, p. 37.

passagem descrita em Isaías 14:12-15, posto que corrobora o mito da queda dos anjos.

O Livro de Enoch apresenta-nos uma lista de diferentes legiões angélicas e entre as criaturas mencionadas estão também os Serafins, Querubins e Ofanins, tal como são utilizados na estrutura celeste presente na poesia de Ibn Gabirol. “Então Ele chamará toda a coorte celestial, todos os Santos nas alturas e as legiões de Deus, os Querubins, os Serafins e os Ophanins, todos os anjos da potestade, todos os anjos da dominação, o Eleito e as demais forças existentes sobre a terra e sobre o mar.”²² Reproduzimos aqui a passagem das Alegorias do *Livro de Enoch*, onde este é instruído pelo arcanjo Miguel em sua viagem aos céus:

Então o anjo Miguel, um dos Arcanjos, tomou-me pela mão direita, ergueu-me e introduziu-me em todas as coisas ocultas e mostrou-me todos os verdadeiros segredos. Ele mostrou-me todos os segredos dos confins do céu, das estrelas e das câmaras das luminárias, de onde procedem para chegarem na presença do Santo. E ele transportou o meu espírito ao céu dos céus e lá eu vi um edifício de cristal, e entre os cristais havia línguas de fogo vivas.

O meu espírito viu o cinturão de fogo e nos seus quatro lados existiam torrentes de fogo vivo e elas fluíam ao redor daquela casa. Ao redor havia serafins, querubins e ophanins²³; estes são os que nunca dormem, e que guardam o Trono de sua Glória. Eu vi como inumeráveis Anjos postavam-se ao redor daquela casa, e eles eram mil, dez vezes mil e dez mil vezes mil. Miguel, Gabriel, Rafael e Phanuel, bem como os santos anjos que estão no alto dos céus entravam e saíam daquela casa.²⁴

Quanto à proliferação das entidades angélicas e a posterior utilização de seus nomes para invocação, especula-se que o interesse judaico nos anjos tenha se desenvolvido mais durante o cativeiro na Babilônia²⁵. De acordo com o rabino Simeão Ben Lakish, de Tiberíade (230-270 d. C.), todos os nomes específicos

²² LIVRO DE ENOQUE, II, 61, 8.

²³ Perceba-se que na primeira passagem, os Querubins pareciam ser mais elevados que os Serafins. Nessa segunda Passagem, os Serafins têm precedência. Quanto a essa questão dos querubins e serafins na obra de Ibn Gabirol, levantamos aqui algumas possibilidades. Ou o termo querubim é utilizado como um nominativo genérico referente a anjos; ou os termos serafim e querubim são intercambiáveis, referindo-se à mesma realidade; ou, ao longo do tempo e de seus estudos, Ibn Gabirol começa a abandonar o termo genérico querubim e passa a usar o termo serafim como um termo técnico, fazendo referência às entidades angélicas mais elevadas, situadas acima do Trono da Glória. A inexistência de referências aos querubins no *Keter Malchut* colabora com essa última possibilidade.

²⁴ LIVRO DE ENOQUE, II, 71, 2-4.

²⁵ Cf. GONZALO RUBIO, *cit.*

dos anjos teriam sido trazidos pelos judeus da Babilônia. O mito, combinado às práticas mágicas e conjurações derivadas provavelmente da influência do zoroastrismo e dos magos babilônicos, gerou uma prática de invocação dos anjos e de seus nomes para obtenção de poder e proteção, prática que será bastante utilizada no período mais popular da *Kabbalah* (denominada *Kabbalah* mágica, desenvolvida e popularizada a partir do século XV). Ao contrário do que se poderia imaginar a partir da rigorosa periodização histórica do misticismo judaico proposta por Scholem, a *Kabbalah* não é um modelo completamente novo, mas apresenta muito mais continuidade que ruptura em relação às formas místicas anteriores.

Essencialmente, *Kabbalah* não é uma nova criação, mas uma reformulação, em formato diferente, do mesmo mito que foi o coração mesmo da *Torah* desde tempos imemoriais. O elemento mítico não surgiu na *Kabbalah*, mas lá é onde lhe foi conferida a formulação sistemática e uma série de armações rígidas, as quais, a bem da verdade, contiveram e enfraqueceram sua vitalidade pessoal e espontânea. A adaptação de um mito antigo de acordo com o espírito do tempo não é particularidade da *Kabbalah*. Essa flexibilidade está na natureza mesma do mito, que se desdobra (desenrola) em direção às sensibilidades cambiantes e desenvolve interações complexas com a cultura que o rodeia²⁶.

IV. O Trono na poesia religiosa de Ibn Gabirol: transcendência e imanência

Ora, podemos dizer que o momento histórico no qual se desenvolve a poesia e a filosofia de Ibn Gabirol corresponde a um intervalo que se estende entre o auge do modelo contemplativo da *Merkabah* e o pleno desenvolvimento da *Kabbalah*. Buber afirmava que neste período anterior ao século treze, o ensinamento da *Kabbalah* manteve-se exterior à vida: “ele é teoria no sentido neoplatônico, visão de Deus, e nada deseja da realidade da existência humana (...) É extra-humano, tocando a realidade da alma apenas na contemplação do êxtase”.²⁷ Por outro lado, o próprio Scholem afirma que, “a partir do séc. III aparecem interpretações que despem o tema do Carro de seu significado literal e introduzem um elemento ético.

Algumas vezes, os distintos palácios correspondem à escada de acesso através das virtudes.”²⁸ Temos que entender que os desenvolvimentos ocorridos a

²⁶ LIEBES, Yehuda. *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*. New York: University of New York Press, 1993, p. 1.

²⁷ BUBER, Martin. *As histórias do Rabi Nachman*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000, p. 31.

²⁸ SCHOLEM, G. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*. Barcelona: Riopiedras, 1994, p. 31.

partir do padrão primeiro do misticismo do Carro foram diversos e necessariamente adaptados às circunstâncias e necessidades das diferentes comunidades judaicas nos locais onde estavam estabelecidas, bem como esse contexto influenciou consideravelmente na linguagem através da qual seus produtos mais tardios foram apresentados.

Assim, ao analisarmos a poesia religiosa desenvolvida durante este intervalo, podemos notar a influência do simbolismo do Misticismo do Trono/Carro agindo sobre os autores místicos, mas já numa perspectiva modificada pela formulação das bases filosóficas da *Kabbalah*²⁹ e que veio a incorporar também fortes influências do neoplatonismo e da filosofia e mística islâmicas. Nesse sentido, a obra de Salomão Ibn Gabirol, por sua importância e diversidade expressa tanto na filosofia de caráter místico patente quanto na sua poesia, vem a representar esta transformação, no momento em que ela ainda está em curso. Esta transformação é fruto direto do convívio e troca de experiências com a filosofia e as demais comunidades religiosas que residiam no mesmo espaço (islâmica e cristã) no ambiente criado na Espanha de *Al-Andalus*, bem como uma decorrência natural das especulações sobre a visão da *Merkabah*. “A *Kabbalah*, em seu significado histórico, pode ser definida como o produto da interpenetração do gnosticismo judaico e do neoplatonismo.”³⁰.

A presença do simbolismo da *Merkabah* na poesia religiosa de Ibn Gabirol é incontestável e não reside somente no seu poema mais monumental, o *Keter Malchut*. Em grande parte de seus poemas religiosos desfila as imagens do Trono, seus anjos e os habitantes daqueles mundos superiores. Como exemplo disso temos a seguir um poema composto pelo autor em ocasião da Páscoa (*Pessach*), no qual menciona nominalmente a *Merkabah*:

O Firmamento e toda a multidão do céu / Nivela suas sendas por Deus / O universo e seus habitantes circuncidados, / Coloca-se ante seu Criador / O bosque e todas as árvores que há nele, toda colheita / Do campo, com plenitude e altura se alçam. / Bendizem todos juntos com uma só boca: / Bendito é o senhor, o exaltado / Muitos não encontram a fonte do segredo / Nem aquilo que faz cumprir seu fundamento, / Onde está o lugar do Trono de Deus e a Luz Santa? / Quem permanece em seu segredo? / Para que não se investigasse, foi erguido e oculto; / Apenas a Terra inteira está repleta de sua

²⁹ A influência do *Sefer Yetsirah* é também de fundamental importância, fato que pode ser atestado tanto pela sua presença marcante na obra de Ibn Gabirol quanto de Yehudá Ha-Levi, e se estende até a escola de Gerona, ainda que os autores posteriores apresentem já também aspectos da influência do *Sefer Ha Bahir* - livro este localizado historicamente entre os dois supra citados.

³⁰ SCHOLEM, *cit.*, p. 61.

Glória. / O Excelso, cuja morada estabeleceu, dispôs ser Uno, / Terrível, mas quem, sem ele, será bendito?
Os lados de seus mensageiros são as brasas / Dos homens e chamam-nas suas imagens. / Os galopes dos *querubins* / Possuidores de *asas pelos seus quatro lados*, / As *Chayot* estão fixas sobre seu Trono / Em cada *roda da Merkabah*. / Reúnem-se todos para servir-lhe em uníssono.³¹

Podemos ver que esta última estrofe reproduzida aqui se refere diretamente à visão de Ezequiel, podendo ser essas imagens do modo exato como surgem aqui trabalhadas, encontradas em Ezequiel 1:5, 1:6, 1:10, 1:16 e 1:20, a saber: a *Merkabah*, as *Chayot* (criaturas) de quatro asas, as rodas (*ofanim*). Por outro lado, a primeira parte do poema, parece diferir da concepção exposta por Scholem para a caracterização da *Merkabah*, no sentido de que a criação estaria totalmente separada do absoluto transcendente representado pelo Trono, representando este último, tão somente, um objeto de visão e contemplação.

Neste poema, Ibn Gabirol explica o porquê da impressão de separação absoluta, apresentada como um segredo não visível pela elevação do Trono tornado oculto: “Muitos não encontram a fonte do segredo/ Nem aquilo que faz cumprir seu fundamento/ Onde está o lugar do Trono de Deus e a Luz Santa? / Quem permanece em seu segredo?”.

Em seguida, fornece-nos sua resposta, ou uma chave para encontrarmos o “segredo”, que, se entendido sob a caracterização que Scholem faz do misticismo judaico anterior, estaria oculto aos meros contempladores da *Merkabah*: “Para que não se investigasse, foi erguido e ocultado/Apenas a Terra inteira está repleta de sua Glória/ O Excelso, cuja morada estabeleceu, dispôs ser Uno/Terrível, mas quem, sem Ele, será bendito?.” Esta chave reside na Glória que preenche a criação, que pode ser entendida como a *Shekinah*, a presença de Deus no mundo criado.³² Esta seria uma das estruturas mesmas de “aquilo que faz cumprir seu fundamento (*Yesod*)” no mundo criado.

³¹ Todos os poemas religiosos de Ibn Gabirol citados aqui o são a partir de tradução e adaptação da versão espanhola de Cano. IBN GABIROL. *Poesía Religiosa*. Traducción y estudio preliminar de María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1992., p. 134.

³² Para a questão das relações entre a Glória divina (*Kavod*) e a Presença de Deus (*Shekinah*) ver SCHOLEM, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cabala*, cit., p. 53 et seq.

A Glória³³ (*Kavod*) é um termo técnico que percorre toda a mística judaica. Conforme Elior,

Como no sentido bíblico, *Kavod* no misticismo das *Hekhalot* é definida como um aspecto de Deus com dimensão visual, a hierarquia figurativa dos céus acessível à observação pelos místicos das *Hekhalot*. Se na linguagem rabínica, *Kavod* se refere a Deus como ele é revelado em seu Trono nas teofanias bíblicas, para os místicos da *Merkabah*, *Kavod* reflete um conceito religioso que incorpora a relação do místico com Deus na forma de conhecimento, mesmo se somente esquemático, da estrutura dos céus e da “estrutura” de Deus.³⁴

Mas também não é exatamente essa impressão que nos transmite Ibn Gabirol. O tema da Glória de Deus presente na Sua obra ou na Criação é um tema que irá permear todas as poesias em que Ibn Gabirol utiliza o simbolismo do Trono ou do Carro (*Merkabah*), deixando entrever que a concepção que utiliza desse simbolismo está sempre ligada ao reflexo da Luz de Deus nas obras. Isso, por sua vez, faz eco às idéias expostas em sua filosofia de matriz neoplatônica, na qual o mundo é organizado em uma sucessão de níveis descendentes de associação entre matéria e forma, nos quais, à medida que se desce e corporifica, o reflexo de Deus vai se tornando cada vez mais fraco, mas ainda assim está presente através da força agente da Vontade Criadora. Por outro lado, a proposta ainda se encontra plenamente inserida no pensamento judaico, uma vez que Deus, ou como denomina Gabirol, a Essência Primeira só pode ser conhecida através de suas obras.

A essência de Deus é por si, incognoscível, mas sua Glória/Luz é acessível no mundo através da criação e está presente nela. Parece haver aqui uma relativa imanência, mas não é aquela imanência que permite a tradicional relação judaica pessoal com Deus enquanto presente no processo histórico, ela permite um tipo de conhecimento. Essa relativa imanência seria proporcionada não pela descrição da *Merkabah* tal como se apresenta no texto de Ezequiel, mas parece ser baseada no texto de Isaías 6:3, cuja visão também se refere ao Trono. Deve-se também ao entendimento de que o atributo oculto e transcendente da Glória de Deus tem sua contraparte no mundo através de uma efetiva presença, ou seja, através de algum modo, a Glória tal como Ibn Gabirol a coloca é o aspecto imanente da *Shekinah*, que irá

³³ No simbolismo das *Hekhalot*, “*Kavod* se refere à terrível hierarquia celeste, a estrutura do carro-Trono e a imagem de Deus entronizada, bem como as relações fixas entre a hierarquia celeste que é observável e definível”. ELIOR, Rachel. “*The concept of God in Hekhalot Literature*”. In: DAN, Joseph. *Binah: Studies in Jewish Thought*. vol. 2. New York: Praeger Publishers, 1989, p. 101.

³⁴ *Id. Ibid.*, p. 110.

desempenhar papel central a partir da consolidação da *Kabbalah* enquanto modelo místico do judaísmo.

Além da questão da Glória de Deus no mundo, um outro ponto relevante que nos conduz à forte conexão com o texto de Isaías é a utilização que Ibn Gabirol faz em sua poesia da figura angélica dos Serafins. Essas criaturas, ausentes da visão de Ezequiel, e de todo o restante dos textos canônicos judaicos, constituem, para Ibn Gabirol, tal como para a angelologia cristã, a legião angélica mais elevada. Pelo poema que se segue, podemos notar claramente o quanto Ibn Gabirol está assentado, não somente na contemplação do Trono de Ezequiel, mas na visão do Trono relatada em Isaías 6:

Os *arcanjos* de Deus, iluminados pela chama, / Perguntam-se uns aos outros: / Qual é o lugar da *Merkabah*? / Admiram e elogiam A Ilustre Grandiosidade. / Os *serafins*, cingidos de força, / E envoltos na Glória de sua coroa, / Estão convosco. / Separados pelo véu de sua morada, / Sobre a abóbada celeste e debaixo de sua esfera, / As tribos de Israel vão em direção a Ele. / Dirigem-se a seu louvado. / Os *serafins* permanecem sobre Ele. / Seis asas, eles tremem de medo. / Seis, quatro divididas para os quatro *Chayot* juntos, / As asas esbeltas e os rostos se dirigem de um lado a outro, / Para o Único dos que liberam o canto e o hino sem reserva. / Seis asas, seis asas para o Único. / Com duas lâminas de metal ao redor do Trono, / O amante de sua Glória guarda / Seu rosto das multidões reunidas, / Quando busca os mistérios do Templo. / A magia é a cortina de fogo entre ambos. / Com duas guarda seu rosto. / Com dois exércitos resguarda a direita de sua Glória, / Com dois exércitos de sua morada, resguarda a luz de sua esquerda. / Seus pés rodeados de Luz são faíscas de suas hostes / Suas constelações, como pontas de raio, iam e vinham até ele / Com duas resguarda seus pés. / Com duas asas, a luz vem e se contorce / Arqueia a borda do Trono e o cobre / Em torno ao pilar forte de Templo se agita / Sua rachadura previne aos que permanecem no umbral. / Com duas voará / Clamou um anjo, frente ao anjo guardião: / O poderoso se compraz com qualquer louvor ou canto / Este: Três vezes. O outro: Duas; o último: Uma. / Então disse o segundo ao terceiro: o costume não muda. / Gritou um ao outro dizendo: / É santo porque emergem quatro *Chayot*, / É santo pelos quatro exércitos luminosos, / É Santo pelos *ofanim* de olhos cegos, Yahveh Seba'ot se alça no Segredo dos *serafins* prodigiosos / Santo, Santo é Yahveh Seba'ot. / Ultrapassa a solidez das flechas e da energia de seu regimento, / Todos os dias se compraz ao cingi-lo. / A terra e o seu exército estão pendentes de sua mão. / Com ela atende as súplicas de todos. / Repleta está toda a terra de sua Glória.³⁵

Este poema sela a composição que Ibn Gabirol realiza entre aquelas que são consideradas no judaísmo as duas mais importantes visões proféticas contidas

³⁵ IBN GABIROL, *Poesía Religiosa*, cit., p. 239-41.

nas Escrituras. Os quatro *Chayot* de quatro asas (Ezequiel 1:8) são apresentados aqui como dependentes dos Serafins de seis asas, que estão acima do Trono, “com duas cobriam o rosto, com duas cobriam os pés e com duas voavam”.³⁶ Estes Serafins, ao contrário dos *Chayot* de Ezequiel, não estão atrelados ao carro. As criaturas atreladas ao carro estão sob o firmamento e, portanto, abaixo do Trono, que se situa “por cima do firmamento que estava por cima de suas cabeças”.³⁷ Os “Serafins, cingidos de força e envoltos / Da Glória de sua coroa (*Keter*)”, estariam assim muito acima dos *Chayot*, se entendermos o Trono de Isaías como o mesmo Trono de Ezequiel, o que, a nosso ver, aqui faz Ibn Gabirol, já que parece utilizar as criaturas e a simbologia de ambos os profetas no mesmo poema. Vale ressaltar que essa mesma composição com relação aos anjos é encontrada também no Cristianismo, igualmente com os Serafins apresentados como superiores aos Querubins.³⁸ Outra questão a ser levantada acerca deste mesmo trecho do poema é o antropomorfismo adotado para estas criaturas (pés, rosto) também proveniente de Isaías.

Cabe ressaltar que a fórmula da “Tríplice Santificação” (*Kedushá*), proveniente de Isaías 6, 3: “Santo, Santo, Santo é o Senhor dos Exércitos” é amplamente utilizada nos hinos dos tratados da *Hekhalot*, formando parte do ritmo inebriante imposto ao canto de louvor que conduz ao auge do êxtase místico.³⁹ Ibn Gabirol parece aqui explicar a fórmula de Isaías: “É Santo porque emergem quatro *Chayot*/ É Santo pelos quatro exércitos luminosos/ É Santo pelos *ofanim* de olhos cegos/ *Yahveh Seba'ot* se alça no Segredo dos serafins prodigiosos.”

Se compreendermos como um simbolismo cabalístico, o sentido de “Serafins, cingidos de força e envoltos / Da Glória de sua coroa (*Keter*)” se esclarece. O poema desce então, a partir da Glória da Coroa (*Keter*) até a terra (*Malchut*) que está plena de sua Glória. Observe-se que o mesmo termo ou qualidade –

³⁶ Isaías 6:2.

³⁷ Ezequiel 1:26

³⁸ Como exemplo, a seguinte passagem da homilia de S. João Crisóstomo ilustra claramente: “Tomados de temor e respeito eles O glorificam, adoram, endereçando-Lhe continuamente hinos triunfais e cantos místicos. Uns lhes dizem: Glória a Deus no mais alto dos céus (Luc. 2:14). Os Serafins clamam: Santo, Santo Santo (Is. 6:3); eles cobrem suas faces e não podem nem mesmo suportar o olhar de um Deus que tempera sua Glória. Os Querubins fazem ecoar suas palavras: Bendita seja a Glória do Senhor desde a sua morada! (Ez 3:12).” S. JEAN CHRISOSTOME. *Première Homélie – sur l'incompréhensibilité de la nature de Dieu contre les anoméens*, in. *Homélies, Discours et lettres choisis*. Tome second. Trad. Par. L'Abée Auger. Lyon: François Guyot librairie-Éditeur, 1826, p. 70.

³⁹ Cf. SCHOLEM, *As grandes correntes da mística judaica*, cit., p. 65.

Glória (*Kavod*) - está sendo utilizado para todo o processo de descida, o que justificaria a questão: estaria seu entendimento do termo Glória associado à processão em seu modelo metafísico?

Outro ponto interessante a ser observado é que tudo depende totalmente da “mão” de Deus, o que nos remete à Vontade: “A terra e o seu exército estão pendentes de sua mão / Com ela atende as súplicas de todos”. Ponto de honra do pensamento judaico – a vontade livre de Deus – é mantido por Ibn Gabirol, não sem certa dificuldade, mesmo na sua filosofia racional, na qual funciona como intermediação necessária entre Deus e tudo o que é criado, seja corpóreo ou incorpóreo: “Por isso se diz que o Autor primeiro está em todas as coisas que existem e que nada pode existir sem Ele.”⁴⁰

Ibn Gabirol apresenta, portanto, uma composição entre a descrição da visão de Isaías e a de Ezequiel, tanto na questão do jogo entre imanência e transcendência, quanto na angelologia, utilizando como imagens e conceitos uma estrutura sefirótica, ainda que incipiente, derivada, provavelmente do *Sefer Yetsirah*⁴¹ ou de outros materiais antigos, possivelmente compilados *a posteriori* no *Sefer Ha-Zohar*. E isso tem, por sua vez, consequências quanto à possibilidade de conhecimento de Deus, em primeiro lugar por esta relativa imanência de Deus, a *Shekinah* – advinda de Isaías, quando se refere à terra como plena da Glória de Deus - que permanece ausente em Ezequiel; e em segundo lugar pela possibilidade de descrição da criação e de todo o existente, que compartilha, nos diferentes níveis, desta Glória/Presença de Deus. A descrição vai desde a Coroa (*Keter*), que ainda está acima dos Serafins, pois “Separados pelo véu de sua morada,/ Sobre a abóbada celeste e debaixo de sua esfera” até o reino da terra (*Malchut*), pois “Repleta está toda a terra de Sua Glória”,⁴² passando pelo seu Fundamento (*Yesod*).

Conclusão

Em resumo, observamos que, apesar da clara utilização do conteúdo simbólico da mística da *Merkabah*, em alguns pontos, a apresentação deste conteúdo difere substancialmente das linhas gerais apontadas por Scholem para a caracterização da mística do período. A própria descrição do Trono, não coincide com a descrição apresentada no relato de Ezequiel, mas sugere

⁴⁰ IBN GABIROL, *Fons vitae*, cit., III, 17.

⁴¹ Scholem não considera o *Sefer Yetsirah* uma obra cabalística: “estritamente falando, não se trata de um trabalho cabalístico, mas não há dúvida de que forneceu ao misticismo judaico vários de seus conceitos e idéias básicas”. SCHOLEM, *A Cabala e seu simbolismo*, cit., p. 113.

⁴² IBN GABIROL, *Poesía Religiosa*, cit., p. 238.

um híbrido entre a visão de Ezequiel e de Isaías. Isso se torna necessário na obra de Ibn Gabirol devido ao fato de que não há em Ezequiel qualquer indicação da presença imanente da Glória de Deus, mas é claramente fornecida pelo modelo do Trono de Isaías, o qual é assim, associado aos conteúdos simbólicos de Ezequiel. E essa composição faz com que o modelo místico apresentado na poesia seja mais condizente com a proposta metafísica do *Fons vitae*.

Por um lado, o formato apresentado pela angelologia utilizada por Ibn Gabirol parece derivar de tradições bastante antigas, algumas apócrifas, e é relacionado especialmente com o texto do Livro de Enoch. Conforme a lenda, este foi alçado à categoria de anjo, aliás, o primeiro dos anjos. Por ter sido colocado num trono ao lado do Trono da Glória assumiu, após a transformação celeste, o nome de *Metatron*. Nos textos apócrifos são referidas diversas categorias de anjos, como as legiões da fúria e os exércitos da ira, os *schinanim* do fogo, os *querubins* das tochas flamejantes, os *ofanins* dos carvões ardentes, os servos das chamas e os *serafins* do raio.⁴³ Mas ao mesmo tempo, o modo como Ibn Gabirol utiliza as imagens místicas apresenta traços que conectam o conteúdo e o formato de sua poesia mística ao período posterior da *Kabbalah*.⁴⁴

Esta composição entre as visões dos dois profetas fornece também um bom indício de que Ibn Gabirol teria sido um homem amplamente versado nas disciplinas místicas de sua religião em sua época. Ou seja, isso reflete a poesia de um homem que conhecia os significados profundos da mística da *Merkabah*, a ponto de não somente reproduzir a visão do Profeta Ezequiel floreada em versos, como era comum na poesia hebraica de seu tempo, mas de apresentar o conteúdo visionário de diferentes profetas numa mesma imagem, numa totalidade coordenada, refletindo provavelmente uma linha de especulação mística ativa na época, ou mesmo inaugurando uma nova proposta, já no caminho das especulações da *Kabbalah*.⁴⁵

⁴³ SCHOLEM, *As grandes correntes da mística judaica, cit.*, p. 74.

⁴⁴ Sobre o tema, ver CAVALEIRO DE MACEDO, C. “*Merkabah e Kabbalah na Poesia Mística de Ibn Gabirol (Avicebron)*”. *Revista Agnes - Cadernos de Pesquisa em Teoria da Religião* (PUCSP), v. 4, p. 83-106, 2006.

⁴⁵ Pelo comentário de Ibn Ezra, entende-se que a exegese de Ibn Gabirol era considerada como algo novo nos meios judaicos: “Vejam: agora lhes farei descobrir por alegoria o mistério do jardim, dos rios e das túnicas. E não encontrei este mistério em nenhum dos grandes, além de em R. Salomoh Ibn Gabirol, de bendita memória, já que era um grande sábio no mistério da Alma.” IBN EZRA, Abraham. *Comentário ao Gênesis, 3:21. Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis (Beresbit)*. Trad. H. Norman Strickman. Arthur M. Silver. Menorah Pub Co, 1999.

Seguindo um pouco este caminho, podemos arriscar ainda uma outra observação, justificada pelo fato de não possuímos informações precisas sobre os primórdios do desenvolvimento da *Kabbalah* sefirótica. Posto que a visão de Ezequiel por si só não permite a explicação da estrutura da criação de acordo com o modelo sefirótico que será representado *a posteriori* pela árvore da vida e o modelo dos sucessivos mundos.⁴⁶ a composição entre as duas visões criaria um modelo compatível com esse conhecimento e o desenvolvimento da *Kabbalah*. Nesse sentido, no caso de estarmos lidando com uma produção, por assim dizer, proto-cabalística, a composição assumiria ainda uma outra função: a angelologia nos daria uma pista acerca das suas raízes mais profundas, que seriam o próprio fundamento desta composição, e que englobariam materiais apócrifos.

A obra de Ibn Gabirol se mantém firmemente assentada no que podemos denominar a base primeira da antiga mística judaica, a saber, *Maaseh Bereshit* e *Maaseh Merkabah*, representadas aqui diretamente pela influência do *Sefer Yetsirah* e pelas imagens alegóricas descritas nas visões do livro de Ezequiel. Mas não podemos conectá-lo a certas interpretações mais recentes que os estudiosos atribuem a esse modelo místico presentes estas, por exemplo, na literatura das *Hekhalot*, senão em questões secundárias ou compartilhadas pelo conjunto da mística judaica, como a própria imagem do Trono e a questão da *kedushá* apontada acima.

As idéias e imagens básicas dessa literatura foram sistematizadas em pontos⁴⁷ que não correspondem aos apresentados na poesia mística de Ibn Gabirol, como, por exemplo, a utilização mágica dos nomes de Deus e o antropomorfismo aplicado a Deus, como é imputado ao *Shiur Qomá*.⁴⁸

Também datam dessa época e estão presentes nessa literatura das *Hekhalot*, as extensas angelologias e demonologias, com os nomes dos anjos e criaturas de Deus fartamente explicitados.⁴⁹ Nada há na literatura de Gabirol que aponte para a utilização de práticas mágicas, fórmulas ou invocações. A identificação tardia da *Shekinah* com a comunidade de Israel está também longe de seus escritos, embora o mesmo não se possa afirmar acerca de outros poetas

⁴⁶ A *kabbalah* entende a totalidade daquilo que existe como organizada em quatro mundos: *Atzilut*, *Beriah*, *Yetsirah* e *Asiyah*, entendidos frequentemente como emanção, criação, formação e ação.

⁴⁷ Cf. ELIOR, *The concept of God in Hekhalot literature*. In: DAN, *cit.*, p. 97-115.

⁴⁸ A menos que entendamos como antropomorfismo desse tipo aquele diretamente decorrente do Trono e das visões de Isaías.

⁴⁹ Ver BLUMENTHAL, D. *Understanding Jewish Mysticism. A source reader*. Vol I: *The Merkabah and the Zoharic Tradition*. New York: Ktav Publishing House, 1978, p. 62 ss.

contemporâneos, como Yehudá Halevi, bem como também a utilização ética das alegorias místicas. Pelo contrário, é de um Deus absoluto e transcendente que ele fala, é a mundos superiores como realidades intermediárias que ele descreve e é a Deus princípio, origem e destino da alma humana, que ele suplica.

Ibn Gabirol é essencialmente um pensador especulativo. Investiga racionalmente as realidades sensíveis e inteligíveis através do instrumental da metafísica de seu tempo e investiga-as também por outros meios, através das alegorias místicas que sua longa tradição religiosa oferece. Desse modo, parece natural que o autor tenha tentado estabelecer, ainda que numa breve passagem, uma intersecção entre as duas formas de especulação. Em virtude do que foi aqui exposto, não parece caber dúvidas sobre o fato de que a *cathedra* citada no *Fons vitae* seja mesmo o Trono da Glória, e também que, ao menos estes trechos citados do poema *Keter Malchut*, sejam efetivamente uma contraparte místico-religiosa do *Fons vitae*.

Daquela passagem sobre a *cathedra*, aparentemente sem conexão com a reflexão filosófica racional que caracteriza o *Fons vitae*, já trouxéramos que a Matéria é o Trono da Glória e sobre ela se assenta a Vontade; e que a Inteligência é o lugar oculto do Trono, por ser sua Matéria a Matéria Primeira Universal e, ao mesmo tempo, o limite até onde o homem pode chegar em seu retorno. E, conforme o texto do *Keter Malchut*, entre a Inteligência e a Alma se estendem as legiões angélicas que povoam o mundo da *Merkabah*.

Vale ressaltar que a associação entre a metafísica e angelologia não é particular a Ibn Gabirol. Além de precursores na filosofia islâmica, temos um claro precedente em Filon de Alexandria, na exegese que apresenta da passagem do Gênesis dos dois querubins com as espadas flamejantes guardando o paraíso, na qual alega serem os dois querubins as duas potências e a espada entre eles o Logos. Nada impede que tenhamos, portanto, tanto na teoria emanacionista da Matéria, Inteligência, Alma e Natureza no *Fons vitae*, quanto nos cantos de XXIV a XXXII do *Keter Malchut*, descrições alegóricas paralelas, em linguagens diferentes, dos mundos superiores.

Por fim, o Trono das visões de Ezequiel e de Isaías – independentemente das diferenças entre as descrições das visões dos dois Profetas – é o alvo perpétuo da busca mística dos visionários judeus da *Merkabah*, e o ponto mais alto que o homem pode atingir. Para Gabirol, este será a matéria universal primeira, matéria mesma da inteligência, de onde o homem pode contemplar a figura que nele se assenta: o Criador (ou a Vontade). Ibn Gabirol fornece aqui um

significado especial para o antropomorfismo da linguagem simbólica bíblica e, com a equivalência estabelecida entre a imagem do Trono da Glória e sua metafísica racional, abre-nos a possibilidade de que a linguagem conceptual utilizada em sua obra filosófica também não seja, para ele, uma *verdade*, mas uma outra aproximação às realidades transcendentais e indescritíveis.

Bibliografia

- ALCORÃO. *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*. Tradução de Helmi Nasr; colab. Liga Islâmica Mundial. Makkah: Imprensa Al-Madinah Al-Munawarah, K.S.A Complexo do Rei Fahd, s.d.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- LIVRO DE ENOQUE. *Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia*. Tradução de Cláudio J. A Rodrigues. São Paulo: Ed. Novo Século, 2004.
- SEFER YETSIRAH. KAPLAN, Ariele. *Sefer Ietsirá. O Livro da Criação*. Tradução brasileira de Erwin Von-Rommel Vianna Pamplona. São Paulo: Editora Sefer, 2001.
- AVENCEBROLIS (IBN GABIROL) *Fons vitae. Ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino; ex codicis Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker*. Münster: Aschendorff, 1895.
- BLAU, L.; KOHLER, K. "Angeology". In: *Jewish Encyclopedia*. 12 volumes originally published 1901-1906. Disponível eletronicamente em <http://www.jewishencyclopedia.com/>.
- BLUMENTHAL, David. *Understanding Jewish Mysticism. A source reader*. Vol I: *The Merkabah and the Zoharic Tradition*. New York: Ktav Publishing House, 1978.
- BUBER, Martin. *As Histórias do Rabi Nachman*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- CAVALEIRO DE MACEDO, C. "Merkabah e Kabbalah na Poesia Mística de Ibn Gabirol (Avicbron)". *Revista Agnes - Cadernos de Pesquisa em Teoria da Religião (PUCSP)*, v. 4, p. 83-106, 2006.
- ELIOR, Rachel. "The Concept of God in Hekhalot Literature". In: DAN, Joseph. *Binah: Studies in Jewish Thought*, vol. 2. New York: Praeger Publishers, 1989.
- FALBEL, Nachman. "A doutrina da vontade em Schlomo Ibn Gabirol". In: STEIN, E. *A cidade de Deus e a cidade dos homens: De Agostinho a Vico*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- GONZALO RUBIO, Concepción. *La Angeología en la literatura rabínica y sefardí*. Barcelona: Ameller Ediciones, 1977.
- GUTTMANN, Julius. *A filosofia do Judaísmo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- IBN EZRA, Abraham. *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit)*. Trad. H. Norman Strickman, Arthur M. Silver. Menorah Pub Co, 1999.
- IBN GABIROL, S. *La Corona Real (Keter Malkut)*. Trad. José María Millás Vallicrosa. In: MILLÁS VALLICROSA. *Selomo Ibn Gabirol como poeta y filósofo*. Edición Facsímil. Estudio Preliminar María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993.
- _____. *Poesía Religiosa*, Traducción y estudio preliminar: María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1992.
- LIEBES, Yehuda. *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*. New York: University of New York Press, 1993.

- MAIMONIDES, M. *Guía de Perplejos*. Ed. David Gonzalo Maeso. Madrid: Ed. Trotta, 2008.
- S. JEAN CHRISOSTOME. *Première Homélie – sur l'incompréhensibilité de la nature de Dieu contre les anoméens*. In. *Homélies, Discours et lettres choisis*. Tome second. Trad. par. L'Abée Auger. Lyon: François Guyot librairie-Éditeur, 1826.
- SCHOLEM, Gerson. *A Cabala e a Mística Judaica*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990.
- _____. *Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábalá*. Barcelona: Riopiedras, 1994.
- _____. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.
- _____. *A Cabala e seu simbolismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.